

JOSEPH MARÉCHAL

O REALISMO MODERADO DE SÃO TOMÁS

Antônio Carlos Trindade da Silva¹

SILVA, Antônio Carlos Trindade da. Joseph Maréchal: O realismo moderado de São Tomás. *Rhema*, Belo Horizonte, v. 14, ns. 45/46/47 (Edição Unificada 2008), p. 97-116. 2008.

RESUMO

Tendo em vista que a filosofia medieval se desenrola dentro do marco do realismo antigo, pretende-se assinalar em São Tomás o renascimento e o término da solução, dialética e metafísica, aportada já por Aristóteles, do problema do uno e o múltiplo. E nossa atenção à discussão deverá fixar-se em dois aspectos do problema que mutuamente se relacionam: a unidade compreensiva geral da metafísica com relação aos objetos, e a relação particular dos objetos com o sujeito cognoscente, ou seja, a natureza do conceito. Será, pois, considerado aqui a síntese tomista do uno e o múltiplo, sobretudo desde a perspectiva psicológica e lógica.

Palavras-chave: Realismo, uno, múltiplo, síntese.

ABSTRACT

This paper intends to remark the concept of rebirth and of the end of the solution, and the question of one and multiple, in Thomas Aquinas, problem already addressed by Aristotle in the point of view of the dialectics and metaphysics. The focus of this paper will be in

1 Professor no CES/JF-ITASA e Doutor em Filosofia pela UFJF.

the discussion of two aspects of the problem that are mutually related: the metaphysics comprehension of the objects, and the particular relationship between objects with the knowing subject, namely the nature of the concept. It will therefore be considered here the Aquinas' synthesis of the one and multiple, especially from the psychological and logic perspective.

Keywords: Realism, unit, multiple, synthesis.

JOSEPH MARÉCHAL:

O REALISMO MODERADO DE SÃO TOMÁS

Maréchal, a partir do método dedutivo, estabelece a priori, por conceitos, a possibilidade da inteligência não-intuitiva de representar, como objetos, os conteúdos de consciência, a partir da afirmação estritamente metafísica. Ou seja, essa realidade deve ser determinada, pelo menos implicitamente, por uma realidade transcendente: sendo que recusar essa afirmação equivale a negar a possibilidade mesma do pensamento objetivo. É esta demonstração que permite afirmar o valor metafísico dos objetos como “númenos”, o pensamento objetivo como tal. Isso nos leva, no quadro da metafísica tomista, a uma dedução transcendental da afirmação ontológica.

Inicialmente é preciso afirmar que o valor de ser de um objeto está na sua atualidade. O que é soberanamente ser está eminentemente em ato, e reciprocamente. A existência é a atualidade de toda forma ou natureza; assim, a bondade ou a humanidade não são atuais senão quando a supomos existentes².

Ser é a atualidade de toda forma ou natureza; [...] O ser em si é mais perfeito de todos por atualizar a todos; pois nenhum ser é atual senão enquanto existente. Donde o ser em si é a atualidade de todas as coisas, e, mesmo das próprias formas³.

A inteligência não concebe nada fora do ser, e, tendo em vista o “Ser primeiro”, a supremacia do universal, exclui toda potencialidade (potência):

2 TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica**. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1944, q. 3, a. 4, in c.

3 Ibid. I., q.4, a.1, ad 3m.

É necessário que aquilo que é o ente primeiro esteja no ato e de maneira alguma em potência. Na verdade, é lícito em um e outro, porque vai da potência para o ato, a potência seja primeiro no tempo que o ato, o ato, porém, é simplesmente anterior a potência, porque o que está em potência não se reduz a ato a não ser pelo ente, no ato⁴.

Assim, existe uma relação de equivalência entre o ato e o ser de forma que a atualidade é a medida do ser, do mesmo modo que a atualidade, no objeto, é a medida da inteligibilidade e, no sujeito, a medida do poder de conhecer. “Como um ser é conhecível enquanto atual, Deus, Ato puro, sem nenhuma potência, é, em si mesmo, soberanamente conhecível”⁵.

Com efeito, o indeterminado, como tal, não pode ser objeto de conhecimento: não se conhece a potência mais que pelo ato. E a causa disso é porque a inteligência é ato. E, por isso, é preciso que aquelas coisas que são percebidas estejam em ato. Pelo que, a partir do ato, se conhece a potência⁶.

A matéria, aquilo que individualiza os objetos sensíveis, é totalmente desprovida de inteligibilidade; ela só é conhecida na correlação com a forma; e a forma finita é potência somente como limitação do ser ou do ato. Assim, a atualidade do objeto mede, pois, absolutamente falando, a inteligibilidade do objeto.

Desse modo, quanto mais um sujeito está em ato, há mais capacidade de abarcar a inteligibilidade do objeto. A imaterialidade, isto é, o afastamento da potência no seu grau mais ínfimo, define em qualquer ser o seu grau de conhecimento. Isso porque a matéria é um princípio de concreção e de passividade, uma cadeia, enquanto que o conheci-

4 Ibid., I, q.3, a.1, in c.

5 Ibid., I, q.12, a.1, in c.

6 ARISTÓTELES, **Metafísica**. Livro IX, lição10.

mento requer uma certa universalidade, ou ao menos uma flexibilidade maior do sujeito e um campo mais extenso de potencialidades. “A imaterialidade de alguma coisa é a razão para que seja cognoscível e, segundo esse entendimento, a imaterialidade é o modo de entendimento”⁷. Nesse sentido, Santo Tomás deduz a inteligência de Deus de sua qualidade de “Primeiro motor”, isto é, de sua atualidade suprema⁸.

Agora, se o conhecimento é a relação imanente da atualidade do sujeito com a atualidade do objeto, uma infinidade de conhecimentos intuitivos se perfila diante do metafísico.

*Deus, Subsistente perfeito, totalmente Ato, de uma vez, e identicamente Intelecção em ato e Inteligível em ato, se conhece perfeitamente a si mesmo, e, posto que é atualidade criadora, conhece perfeitamente, em si mesmo, todas as coisas possíveis ou existentes*⁹.

Nessa perspectiva, o ato abaixo de Deus se contamina de potência, a essência limita o ser. Essa forma, quando é “subsistente”, isto é, realizada segundo a plenitude de sua lei constitutiva como as essências angélicas, permanece, certamente, em potência diante da infinidade de perfeições acidentais, cujo limite (inacessível) é a posse integral do Ser; no entanto, em relação ao seu grau de ser ou a sua essência, esta forma subsistente está em ato acabado, determinado. E visto que essa essência se abre por sua potencialidade às novas atuações, o conhecimento intuitivo se estende progressivamente a estes enriquecimentos

7 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q.14, a.1.

8 Cf. MARÉCHAL. *El punto de partida de la metafísica*. Bruxelas: Gredos, 1958. Caderno III, p. 315.

9 Cf. *Ibid.* I, q.14, a.1,2,3.

da atualidade essencial. A “forma subsistente” se conhece intuitivamente em sua essência e na sua atividade¹⁰.

Assim, a alma humana, dentre as formas imateriais, conhece também, na medida de sua atualidade própria. Já que está unida ao corpo como forma substancial, não possui o ato último de sua essência: a união substancial com a matéria significa precisamente que todo ato acabado desta forma depende do concurso, intrínseco ou extrínseco, da matéria. Mas, esse concurso não permite a alma expressar e nem conhecer a sua própria essência¹¹. Contudo, uma vez colocada em cooperação com a sensibilidade material, tem o poder, sendo espiritual, de conhecer-se por reflexão sobre sua atividade, mas somente na medida dessa atividade. E a intuição de si mesmo, intuição essencial dos anjos, se reduz aqui a uma “consciência de si”: é o grau mais simples da intuição intelectual.

Entretanto, o problema se complica de maneira singular no instante em que aparece a intermediação entre o modo intuitivo e o modo puramente receptivo de nossas intelectões diretas. Com efeito, nosso conhecimento intelectual de todos os objetos que não são identicamente nossa própria atividade é espontâneo e dependente de um dado exterior. Como representar, então, a atualidade do objeto e atualidade do sujeito?

Se a nossa inteligência humana fosse posta diretamente frente à essência das coisas, apresentando cada uma um grau definido de inteligibilidade, logicamente se conheceriam os objetos tais quais são, por uma idéia simples, sem “composição nem divisão”, ou não se poderia conhecer em absoluto, porque não se poderia conhecer parcialmente, com perigo de equivocar-se a seu respeito. Ou melhor,

10 Ibid. I, q.14, a.2; I., q.56, a.1.

11 MARÉCHAL, op. cit., p. 317.

o nosso conhecimento intelectual, ao captar imediatamente os objetos inteligíveis tendo em vista a inteligibilidade própria, seria simples e infalível relativamente a cada um deles; caso contrário, não se teria em absoluto conhecimento algum destes objetos¹²: “Nas coisas simples, em cujas definições não se pode intervir, não podemos ser enganados; mas faltamos em não atingi-las¹³.”

Assim, não somente diante das essências fisicamente compostas, se não também diante do que, por natureza, é “simples” e “puramente inteligível”, nosso conhecimento permanece composto e falível: passível de erro. Isso quer dizer que a inteligibilidade em si dos objetos constitui talvez um dado indireto, mas não um dado imediato de nosso conhecimento: nossas representações intelectuais são todas compostas e divisíveis, sujeitas aos acidentais.

Portanto, é pretensão querer que a atualidade própria do objeto ou sua inteligibilidade absoluta defina sua inteligibilidade imediata, em relação a nós. Sem dúvida, como se havia dito mais acima: “absolutamente existem aquelas coisas existentes em ato”¹⁴.

Mas, de quantos objetos que caem sob nossa afirmação, não é possível dizer, pura e simplesmente, que são. Neles, com efeito, o ato está revestido de potência.

*E as que não existem em ato existem em potência, em relação ou a Deus mesmo, ou, à criatura. Em potência ativa ou passiva, ou em potência de opinar, de imaginar, ou de qualquer outro modo de significar*¹⁵.

12 Cf. Ibid. p. 319.

13 TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica**, I, q.85, a.6, in c.

14 Ibid., I, q.14, a.9, in c.

15 Ibid., I, q.14, a.9, in c.

Há várias maneiras de estar em potência. Santo Tomás adota a divisão e classificação do ente proposto por Aristóteles: “tantos modos de afirmação, tantos de ser”¹⁶.

Sabe-se que a noção de potência na filosofia tomista, que precisa, e inclusive supera, neste ponto, ao aristotelismo primitivo, divide-se em dois graus: um grau inferior, a “matéria primeira” ou a “potencialidade pura”, elemento potencial das “essências compostas”, princípio radical da quantidade, e um grau superior, universal, a essência já simples, oposta à existência como a potência ao ato.

Sendo assim, a matéria prima considerada em si, isoladamente de toda a forma, não constitui, pois, um objeto legítimo de afirmação. Isso se confirma em diversas expressões repetidas por Santo Tomás, onde ele afirma que a matéria não existe por si, não possui nem inteligibilidade, nem verdade, nem atividade, nem bondade, nem nada que possa constituir um termo de ação:

A matéria prima, não sendo atual, mas somente potencial, não existe por si mesma na natureza das coisas; e, por isso, tem mais de concriado que de criado. Deus tem certamente idéia da matéria, não diferente, porém, da idéia do composto. A matéria prima, assim como o ente, não existe senão em potência, assim o bem existe senão em potência. Mas, na verdade, alguma coisa participa do bem, certamente na mesma ordem ou aptidão para o bem; e, por isso, não convém a si aquilo que é desejável, mas aquilo que ele deseja. A matéria prima é mais alguma coisa formada do que criada¹⁷.

Essa deficiência de ser na matéria deve-se, antes de tudo, à sua indeterminação, já que a subsistência ontológica supõe a inteira determinação. No mesmo sentido, Santo Tomás nega à forma material,

16 Ibid., I, q.15, a.1, ad 1m

17 Ibid., I, q.7, a.2, ad 3m; I, q.15, a.3, ad 3m.

substância incompleta, princípio de atuação da essência composta, o privilégio negado também à matéria: como tal, isoladamente, a forma de um composto não é mais que a matéria.

Assim, pois, como o ser feito e o criado convenham propriamente só ao ser subsistente, não é próprio das formas o serem feitas nem criadas, mas o serem concriadas. O que, porém, se faz por um agente natural é composto, porque é feito da matéria¹⁸.

Nem a matéria nem a forma merecem isoladamente receber os atributos do ser: só o composto, isto é, a unidade complementar da matéria e da forma, é verdadeiramente, e pode ser conhecido como objeto.

Os elementos complementares de essência não são, pois, suscetíveis de receber o atributo do ser; somente na relação de toda essência, seja simples ou composta, se afirma realmente que possui o ser. O conhecimento da matéria não pode, pois, representar mais que uma abstração de nosso conhecimento da mesma essência¹⁹.

Maréchal aqui recorda uma tese especificadamente tomista. Tão somente de um ser se pode afirmar que sua essência e sua existência sejam idênticas:

É preciso, portanto, que o mesmo seja dirigido pela essência, que é oriunda do mesmo para outro fim, assim como o ato para a potência [...] Como, pois, em Deus nada é potencial, segue-se que a essência não é nele outra coisa que o ser. Sua essência, portanto, é o seu ser²⁰.

Assim, todo ser fora de Deus está mesclado necessariamente de potência; e o elemento potencial que determina o ato de ser para a

18 Ibid., I, q.45, a.8, in c.

19 Cf. MARÉCHAL, op. cit., p. 322.

20 Ibid. I, q.3, a.4, in c.

espécie responde à definição de uma essência. A essência finita é para o ser (ou a existência) o que a potência é para o ato; proporciona ao ato de ser um suporte próximo, que é, ao mesmo tempo, uma delimitação específica. “Matéria e forma dividem a substância material; a potência, porém, e o ato dividem o ente comum”²¹.

Mas, se todo objeto inferior a Deus está composto de essência e existência na relação de ato e potência, conclui-se que a inteligibilidade própria de todo objeto inferior a Deus é a de um movimento, síntese de ato e potência e única síntese logicamente concebível de ser e não-ser.

Todo ‘dever transcendental’ – ou, para empregar a terminologia propriamente escolástica, toda ‘contingência’ metafísica – implica, de si, uma determinação radical frente ao ser, um inacabamento das condições internas de possibilidade. O objeto contingente, quando é, poderia não ser, e quando não é, poderia ser: existente, não é simplesmente ser, senão ‘tal’ ser; inexistente, não é simplesmente ‘nada’, posto que é possível. Este objeto não apresenta, pois, por si só, à nossa inteligência, as condições lógicas, seja de uma afirmação plena, seja de uma negação plena: não desvenda completamente o ‘afirmável’ mais que em uma síntese superior que o refere a uma condição absoluta de ser, isto é, que o relacione a este topo, onde a essência alcança a existência e o possível, o necessário²².

Nesse sentido, a afirmação objetiva e a atualidade do objeto começam a apresentar-se melhor. Cada objeto é afirmável segundo o grau de sua participação no Ato puro, Subsistência perfeita. Dessa forma, a matéria prima se introduz na afirmação em relação à forma, seu ato, e a essência mesma - forma simples, unidade de matéria e forma - está em potência em relação ao atributo de existência atual.

21 TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Esc. Sup. De Teol. S. Lourenço de Brinde, 1990, II, 54.

22 MARÉCHAL, op. cit., p. 325.

Isso quer dizer que o mesmo ato existencial de toda essência finita se manifesta em nossos juízos como um ato precário e imperfeito, o qual subsiste somente em dependência permanente de uma condição ontológica suprema, absoluta, isto é, da atualidade pura.

É preciso, ainda, para a afirmação objetiva do ser, subdividi-lo em “ser puramente intencional” e em “ser real”, perguntando se o movimento pode, todavia, afirmar-se somente no pensamento ou no absoluto.

De uma e outra parte, ao que parece, trate-se de um objeto real ou de um objeto ideal, a afirmação se regula sobre a atualidade do objeto, mas os escalonamentos necessários de potência e ato, da afirmação, pertencem unicamente ao pensamento ou se realizam também, paralelamente, fora do pensamento²³.

Conforme Maréchal, no pensamento encontram-se, inicialmente, “conceitos genéricos”. Estes, essencialmente indeterminados, permanecem, segundo sua forma ideal mesma, inseparavelmente afetados do coeficiente de abstração que assinala sua origem: para acontecer suscetíveis da afirmação de ser, precisam, pelo menos, de uma determinação específica. O gênero pode ser representado por um conceito preciso distinto, mas numa relação com a espécie, já que a existência (seja atual, seja possível) não tem idéia própria²⁴: “Aos gêneros não pode corresponder uma idéia diferente da de espécie, idéia signifi-

23 É importante salientar, por conseguinte, que, para Maréchal, o ser enquanto tal, que constitui, assim, o termo final, saturativo de nossa inteligência não é o ser abstrato, o ser oposto ao concreto, o ideal, oposto ao real. Na verdade, o conteúdo, afirmado ou afirmável de nossa consciência, não é, por si mesmo suficiente, logicamente, como representação pura ideal, oposto ao real. Nossa afirmação do ser, que, em razão de sua matéria primitiva, se caracteriza por uma invasão do real, prolonga-se e completa-se (no implicitamente vivido) pela posição absoluta do Real transcendente: passividade inicial, posição terminal, todo nosso saber formal se torna inobjetivo e inconsistente, a não ser que seja referido a estes dois extremos.

24 Cf. *Ibid.*, p.326.

cando exemplar, pois um gênero nunca se realiza a não ser em alguma espécie”²⁵.

A condição do gênero, no conceito objetivo, recorda a condição da matéria prima no composto substancial. Na realidade, nossos conceitos explícitos, de gênero, são conceitos secundários. É necessário volver sempre à tese essencial do aristotelismo, aquela que centra todo nosso conhecimento do real no objeto próprio e primário de nossa inteligência discursiva: “O objeto próprio da inteligência humana é a quiddidade da coisa material, que cai sob o sentido e sob a imaginação”²⁶.

Posto que nossa inteligência não é intuitiva, faz-se logicamente necessário que o primeiro objeto que afete nossas faculdades intelectuais seja um atributo quidditativo, abstraído de indivíduos materiais, isto é, um conceito específico. E é, pois, em nossos conceitos específicos, diretos, que está a fonte onde descobrimos todos nossos outros conceitos objetivos; estes serão conceitos objetivos, suscetíveis de receber o atributo de ser, somente na medida em que se relacionarem com uma apreensão específica original.

Portanto, os conceitos genéricos e os conceitos de quantidades devem, para objetivar-se, ser integrados a um conceito específico, sendo que nenhum universal pode ser, como tal, “subsistência”, “essência primeira”, porque permanece essencialmente “em potência”. Para receber o atributo de ser atual, em um juízo categórico, a quiddidade abstrata deve despojar-se desta dupla indeterminação, isto é: deve enquanto representação abstrata, subjetivar-se na matéria concreta, e ao mesmo tempo, enquanto forma finita, encontrar o complemento de sua unidade inteligível na sua dependência intrínseca em relação ao ato puro de ser. Sendo, então, a pura matéria e Ato puro, requeridos para

25 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.15, a.3, ad 4m.

26 TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, q.85, a.5, ad 3m.

toda realização atual da quiddidade e do objeto possível ou afirmável, se comprova, sem surpresa, que eles se estendem fora da esfera puramente conceitual, além de toda “idéia” de nosso entendimento²⁷.

Com efeito, a matéria prima, longe de constituir, em nosso conhecimento, uma representação justaposta a outras representações, uma espécie de matéria prima ideal, assinala realmente o limite inferior, extramental, de nossos conceitos [...] Por outra parte, no limite superior de nossos conceitos, o Ser puro, unidade suprema, não pode já ser ‘representado’ em nós por uma forma ideal qualquer que lhe convenha em sentido próprio; para assentar a chave de abóbada de nosso pensamento objetivo, devemos franquear os limites deste pensamento mesmo e submergirmos no real por um procedimento que utilize a representação conceitual sobrepassando-a²⁸.

O conteúdo afirmado ou afirmável de nossa consciência não se basta, pois, logicamente, como representação pura. A afirmação de ser, a qual se inicia em nós por uma invasão do real concreto, prossegue e termina (no implícito vivido) pela posição absoluta do real transcendente, Ato Puro. Isso nos leva às condições lógicas e ontológicas do real, e à clareza de que todo o abstrato é secundário, ou seja, não é, originariamente, mais que a forma imaterial de nossa percepção de indivíduos concretos. O puramente “pensado”, ainda que não seja em nós mais que mero “possível”, e ainda que esse conhecimento do “possível” não seja, de nenhuma forma, uma etapa necessária para o conhecimento do “existente”, o “possível” nos é dado primitivamente no “existente”. O “existente”, portanto, não é inteligivelmente cognoscível mais que por sua relação vivida ao ato absoluto de ser²⁹.

27 Cf. MARÉCHAL. op. cit., p.330 .

28 Ibid., p.330.

29 Cf. CAMPOS. **Tomismo hoje**. São Paulo: Loyola, 1998, p.162.

Mas, de outro lado, sem contar que a metafísica racionalista, em estrita lógica, conduz ao panteísmo imanente e não resiste à crítica kantiana, o pensamento nos ultrapassa. Nenhum de nossos conceitos o representa tal como é.

[...] a afirmação objetiva, se é indiferentemente aplicável a todas as essências finitas, sem exigir nenhuma delas nem excluir tão pouco a nenhuma, obedece, não obstante, enquanto que expressa o grau de atualidade dos objetos, a uma lei de progressão rigorosa. Com efeito, afirmar a matéria (na qual não é possível mais que em virtude de nossa participação física da mesma), é ao mesmo tempo afirmar a forma, ato da matéria; afirmar a essência é indiretamente afirmar o esse, ato da essência; afirmar o esse finito, ato limitado, é afirmar implicitamente o Ser puro, perfeição necessária do ato; afirmar o Ato puro como condição racional suprema, como Ideal por excelência é, logicamente, afirmar Ato puro como realidade absoluta, porque um Ato puro ideal, que não se assentara como ato puro real, seria uma potência de atuação declarada em cima do ato.³⁰

Segundo Santo Tomás, o valor objetivo ou subjetivo do conhecimento deve encontrar-se no sujeito mesmo. Um objeto é conhecido segundo o modo e a medida de sua “interioridade”.

Um sujeito que é o protótipo e o produtor das coisas segundo a amplitude inteira de seu ser possui em si, eminentemente, a totalidade das determinações objetivas existentes e possíveis. Mas, uma tal plenitude de conhecimento não pode pertencer mais que a uma Atualidade pura, pois essa encerra e domina a infinita extensão do “possível”. Somente em Deus os objetos conhecidos têm a plena interioridade: a interioridade do efeito em sua causa adequada. A partir da essência e

30 MARÉCHAL, op. cit. p.333.

da existência de Deus, podemos medir todas as coisas. “A inteligência divina é mensurante, não mensurada”³¹.

O conhecimento divino realiza assim o tipo perfeito de intuição, que é criadora de seu objeto. Desse modo, pode-se dizer que a forma das coisas está prefigurada na inteligência divina, e que a existência das coisas está predeterminada na vontade divina. “A inteligência divina se entende através de sua própria essência”³². E essa essência divina não é outra que o Ato puro de ser, pura Idéia subsistente. O conhecer de Deus é a divina essência; e o Ser divino é o próprio Deus; pois Deus é essência e seu próprio ser³³.

Nessa perspectiva, a inteligência humana, que ocupa o último degrau, não é atualidade pura, mas uma inteligência afetada de passividade.

Assim, não percebemos diretamente, em si mesma, as formas ou idéias subsistentes, o mundo imaterial não se revela mais que através da analogia da matéria. E ainda que nossa inteligência participe da Inteligência divina, ela não goza, de nenhuma maneira, nem em nenhum grau, dessa visão objetiva em Deus.

Contudo, uma faculdade não-intuitiva, que não possui em si, por natureza ou de origem, todos os elementos objetivos de sua atividade cognoscitiva, deve buscar outro complemento que lhe falta: deve receber extrinsecamente determinações objetivas, ou seja, deve ser impressionada desde fora e reagir somente sob a dependência imediata dessa impressão sofrida, o que é o próprio da sensibilidade.

E, por causa disso, uma sensibilidade não pode ser mais que material, corporal, porque a recepção externa de uma impressão

31 TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, 44.

32 *Ibid.*, I, 53

33 *Ibid.*, I, 45, 1

implica, entre o agente e o paciente, uma potencialidade na continuidade da matéria³⁴.

Porém, de outro lado, uma faculdade espiritual não pode apresentar os atributos materiais de uma sensibilidade. Assim, a nossa faculdade dos conceitos, faculdade do universal, é com certeza uma faculdade espiritual: sua operação própria a eleva claramente acima da matéria concreta. Mas, agora é preciso conciliar, na unidade de uma mesma consciência, a espiritualidade (espontaneidade intelectual) com a passividade material (receptividade sensível)³⁵.

A conciliação desses atributos só é possível na teoria do entendimento-agente.³⁶ É necessário, de fato, conservar na inteligência imaterial sua espontaneidade, mas, ao mesmo tempo, é necessário coordenar uma faculdade receptiva, sensível e material. A faculdade intelectual deve, por necessidade da natureza, relacionar sua atividade imanente com os caracteres formais da atividade sensível, o que se concebe a partir da unidade substancial estrita de um sujeito sensitivo-racional.

Nossa inteligência possui, pois, por natureza, os princípios transcendentais que permitem reconstruir uma unidade 'inteligível em ato' sobre o modelo de uma representação concreta, que não é inteligível mais que em potência. O qual equivale dizer, na terminologia moderna, que a inteligência encerra uma 'condição sintética a priori', inquantitativa e meta sensível, que, sem embargo, não entra no jogo mais que com o favor de uma cooperação atual da sensibilidade. A cooperação sensível completa materialmente as determinações transcendentais, inatas à inteligência, permitindo-lhes assim expressar-se em representações objetivas³⁷.

34 Cf. MARÉCHAL, op. cit., p.339.

35 Cf. Ibid., p.339

36 Cf. Ibid., seq. II, c.3, p.340

37 Ibid., p.341

A partir da interioridade intuitiva, perfeita, própria do Ato Puro, a inteligência humana traz em si um modo transcendental de unidade que exige uma matéria onde aplicar-se. A inteligência humana, em posseção natural, mas não objetiva, enquanto ser, está limitada extrinsecamente por “coisas em si”, donde deve, para passar ao ato objetivo, assimilar, através dos sentidos, as aporções sucessivas.

Mas, tendo em vista que os dados materiais da “coisa em si” não igualam a potência à inteligência, na realidade, o que encontramos são conceitos defeituosos e inacabados. A inteligência, ao produzi-los, não alcança o limite de sua própria potência.

Sua determinação formal primordial, primeiramente simples lei de sua potência aquisitiva ilimitada, mais que no contato com os dados externos, vai projetando-se imediatamente como um ato de inteligibilidade. Tal forma objetiva primordial refere-se aos primeiros princípios inteligíveis, na condição de um implícito vivido: único movimento intelectual que não tem sua fonte na passividade de nossa inteligência imperfeita frente a objetos externos.

Assim, segundo Maréchal, fundamentado em Santo Tomás, é possível afirmar que o homem recebe alguma participação da verdade divina, das idéias divinas, admitindo não mais que uma participação limitada aos “primeiros princípios inteligíveis” - aos atributos transcendentais do ser³⁸.

Aliás, essa participação significa uma disposição natural de ordem dinâmica necessitada de um complemento material, em que os “primeiros inteligíveis” se imprimem primeiramente em nosso eu, como a forma vivida de uma tendência, isto é, revelando-se, por conaturalidade, nos objetos mesmos que compõem o exercício concreto desta tendência.

38 Ibid., p.419

Um absoluto sustém nosso ser, um princípio radical está na origem de nossos atos, um ato precede toda forma. Numa metafísica existencial, não se pode então parar aos aspectos formais da vida, mas é preciso ir até a procura e determinar sua conduta diante da existência da causa universal. Partindo da forma, é preciso progredir até a afirmação do Ato puro.

REFERÊNCIAS

ALEU, J. **De Kant a Marechal. Hacia uma metafísica de la existencia.** Barcelona: Herder, 1970.

AQUINO, Tomás de, Santo. **Suma Teológica.** São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1944. 419 p.

_____. **El Pensamiento de Santo Tomas.** México : Fondo de Cultura Econômica, 1960. 295 p.

_____. **O ente e a essência.** Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. **Aristotelis librum de anima.** Torino: Marietti, 1949. 223 p.

_____. **Beat dionyssi de divinis nominibus.** Torino: Marietti, 1950. 429 p.

_____. **Suma contra os gentios.** Porto Alegre: Esc. Sup. De Teol. S. Lourenço de Brinde, 1990.

_____. **Summa contra gentes.** Torino: Marietti, 1949.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo: Abril Cultural, 1979. 329 p.

ARISTÓTELES. **Estratti dalla metafísica.** Bari: Laterza, 1941. 251p.

BORBOUX, J. L'o objectivité de la connaissance d' après lé P. Marechal. **Studia Catholica**, Tomo 6, 1929-1930.

BRETON, S. **Essence et Existence**, P.U.F. ,1962.

CAMPOS, Fernando A. **Tomismo hoje.** São Paulo: Loyola, 1998.

_____. A filosofia de Joseph Marechal. **Revista Brasileira de Filosofia**, n. 178, abr./jun. 1995.

CASULA, Mario. **Marechal e Kant.** Roma: Fratelli, 1995.

- CHEN, M. **Conditions a priori dans la connaissance objective selon le P. Joseph Marechal, S.J.** Roma: Pontificia universitas Gregoriana, 1960.
- DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant.** Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- DI GIOVANI, G. L'esperienza cristiana secondo Joseph Marechal. **Rivista Lasalliana**, Turin, 1983.
- DIRVEN, E. **De la forme a l'acte:** essai sur le thomisme de Joseph Marechal. Paris: Universelle, 1965.
- GALEFFI, Romano. **A filosofia de Immanuel Kant.** Brasília: Universitária, 1983.
- GILBERT, Paul . **Au point de départ:** Joseph Marechal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste. Bruxelles: Lessius, 2000.
- GILSON, E. **Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance**, Paris: Vrin, 1947.
- HAYEN, A. Um intérprete thomiste du Kantisme: lê Père J. Marechal (1878-1944). **Revue internationale de Philosophie**, Tomo 8, n. 30, 1954.
- LANDOLT, E. **La fondazione d'una scienza del conoscere od ontologia razionale, secondo il Maréchal.** [S.l.: s.n.], 1957.
- LEÃO, Emanuel Carneiro (Coord.). **Os pensadores originários:** Anaximandro, Parmênides, Heráclito e outros. Petrópolis: Vozes, 1993. 93 p.
- MAQUART, F. X., Lettre-réponse au P. Maréchal. **Revista de Philosophie**, n. 32, 1925.
- MASCIARELLI, M. G., **Tomismo, Kantismo ed esperienza mistica nella prospettiva do Marechal.** Osservatore Romano, 31/10/1980.
- MARÉCHAL, Joseph. **La crítica de Kant.** Buenos Aires: Penca, 1946.
- _____. Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective. **Revue Néo-scholastique de Philosophie**, Tomo 28, 1927.
- _____. **Le point de départ de la métaphysique:** de l'antiquité a la du moyen âge critique ancienne de la connaissance. Cahier I, 3. ed. Paris: Universelle, 1943. 268 p.

_____. **Le point de départ de la métaphysique:** le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant. Cahier II, 3. ed. Paris: Universelle, 1944. 262 p.

_____. **Le point de départ de la métaphysique:** la critique de Kant. Cahier III. 3. ed. Paris: Universelle, 1944. 326 p.

_____. **Le point de départ de la métaphysique:** Le système idéaliste chez Kant et les postkantien. Cahier IV, Paris: Universelle, 1947.

_____. **Le point de départ de la métaphysique:** le thomisme devant la philosophie critique. Cahier V. 3. ed. Paris: Universelle, 1949.

_____. **Precis d'histoire de la philosophie de la moderne:** de la Renaissance à Kant. Louvain: Museum Lessanum, 1933. v. 1.

_____. **Etudes sur la psychologie des mystiques.** Paris: Universelle, 1938. v. 1

_____. **Etudes sur la psychologie des mystiques.** Paris: Universelle, 1937. v. 2

_____. **Melanges Joseph Marechal: hommages.** Paris: Universelle, 1950. v. 1

_____. **Melanges Joseph Marechal: oeuvres.** Paris: Universelle, 1950. v. 2

_____. **El punto de partida de la metafísica.** Bruxelles: Gredos, 1957. Caderno I.

_____. **El punto de partida de la metafísica.** Bruxelles: Gredos, 1958. Caderno III.

_____. **El punto de partida de la metafísica.** Bruxelles: Gredos, 1959. Caderno V.

MELCHIORRE, V. **Marechal critico di kant.** Studi di filosofia trascendente. Milan: Vita e Pensiero, 1993.

OLIVEIRA, M. **Filosofia transcendental e religião:** ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. **Dialética hoje:** lógica, metafísica e historicidade. São Paulo: Loyola, 2004. 429 p.